



TITLE:

ポール・リクール『意志の哲学』 における方法の問題

AUTHOR(S):

伊藤, 正博

CITATION:

伊藤, 正博. ポール・リクール『意志の哲学』における方法の問題. 実践
哲学研究 1982, 5: 1-16

ISSUE DATE:

1982

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59131>

RIGHT:

ポール・リクール『意志の哲学』 における方法の問題

伊 藤 正 博

ポール・リクール (Paul Ricoeur) の未完の体系的研究『意志の哲学 (Philosophie de la Volonté)』は意志的活動に関する現象学的研究として出発するが、「誤ち (faute)」という困難な主題に直面して解釈学への方法論上の転回を余儀なくされる。「誤ち」とは単なる勘違い (méprise) や単なる違法行為 (illegalité) ではなく、それらが抽象されてくる源にある、感情的な契機をも含んだ意志の体験の全体性を意味している。意志の体験の全体性としての「誤ち」が問われうるのは、ただ「私の誤ち」としてのみである。いいかえれば、「誤ち」を問うことができるのは、自らを「誤ち」のただ中に見出す者のみである。そのような者のみが「誤ち」を問うことができ、また、「誤ち」を問わねばならぬのである。本稿では、「誤ち」への接近の為に方法論上の転回に至った諸事情を追跡することを通して、「誤ち」を自己にとって避けて通れぬ主題として引き受けるリクールの思想の一端に光を当てよう。

1

『意志の哲学』は、『意志的なものと非意志的なもの (Le volontaire et l'involontaire)』⁽¹⁾ (第一巻)、『有限性と有罪性 (Finitude et culpabilité)』⁽²⁾ (第二巻)、および未刊の第三巻の、都合三巻から成る研究として構想されている。これら三巻は、現象学的立場から立てられた次の様なプログラム、すなわち、先ず「誤ち」と「超越 (Transcendance)」とを括弧に入れて意志的活動の抽象的ではあるが基本的な構造を画定し (第一巻)、しかるのち徐々に括弧を取り外して (「誤ち」については第二巻、「超越」については第三巻)、意志的活動の具体的な様態へと接近する、というプログラムに沿って分かつたれている。

研究の出発点において「誤ち」と「超越」とが括弧に入れられるのは以下の理由

によってである。すなわち、たしかに事実上一切の我々の意志的活動は「誤ち」であり、「誤ち」は意志的活動の経験的一般性には属している。けれども意志的活動が「誤ち」として自覚されるのは、「他の仕方では振舞うべきであった」という後悔（remords）の意識においてである。後悔の意識に対して可能的なものとして出現する他の仕方による振舞いとは、「誤ち」に陥る以前の「無垢（innocence）」の状態を保った意志的活動である。意志的活動が「誤ち」と見なされるのは、常にこの想像上の「無垢」との対比においてである。つまり「誤ち」は常に偶然的な「誤ち」として意識されているのである。そして、「誤ち」が偶然的なものとして意識される以上、いいかえれば、たとえ単に想像上のものにすぎぬとはいえ「誤ち」ではない意志的活動が可能であると考えられる以上、形相的分析の立場からは、「誤ち」は他の可能性と並ぶ変項のひとつとしか見なされない。意志的活動の純粹可能性を得るためには「誤ち」を括弧に入れて、「誤ち」にも「誤ち」ではない意志的活動にも共通して認められる不変の構造を浮び上がらせねばならないのである。一方、「超越」とはここでは「誤ち」の只中で確信されているこの「誤ち」からの救済を意味しているが、将来へ向けられた「超越」の確信は過去へ向けられた後悔の眼差しと表裏一体をなしている。「無垢」という背景の上に「誤ち」が出現するのは、「超越」という光に照らされることによってである。したがって「超越」とは、いわば黙しつつ機能する究極的な意志的活動といってよいであろう。それゆえ「超越」もまた「誤ち」と同様に一切の事実的な意志的活動の一側面を形成している。だが、我々が「超越」へ接近しうるのは、ただ「誤ち」を通してでしかない。したがって、「誤ち」を括弧に入れると同時に「超越」もまた括弧に入れることになるのである。

しかし、事実上一切の意志的活動が「誤ち」であるならば、この「誤ち」の構造を解明することなくしては、意志的活動を具体的に把握したとはいえない。意志的活動の純粹可能性は意志的活動の抽象的な構造にすぎない。それゆえ意志的活動の具体的な様態に接近するためには、括弧を取り外して「誤ち」を主題化しなければならない。だがそうすると、すぐさま取り外さねばならぬ括弧など始めから無くて構わないのではないかという疑問、換言すれば、形相的分析は空しい作業でしかないのではないかという疑問が生じるかも知れない。しかし、形相的分析は括弧の取り外しによって無効化されるのではなく、以下の理由によって研究の出発点に置かれねばならないのである。すなわち、事実上一切の意志的活動が「誤ち」である

からといって「誤ち」を意志的活動の本質と見なすならば、「誤ち」の原因は私によってはどうすることもできぬ必然性に属することになる。だが、「誤ち」が外的必然性による自由な意志的活動の阻害の結果生ずるものであるならば、そのような「誤ち」はもはや後悔の対象ではなくなってしまう。つまり「誤ち」を意志的活動の本質と見なすや否や「誤ち」の体験が消失してしまうという逆説的な事情が存する。それゆえ「誤ち」はあくまで偶然的なものに見なされねばならず、「誤ち」の責任は私の自由な意志的活動に帰せられねばならない。意志的活動を「誤ち」に陥らせる原因が意志的活動自身であるとすれば、「誤ち」はいわば自縄自縛の状態に陥った意志的活動として理解され、したがって意志的活動の具体的把握は自縄自縛の構造の解明ということになる。だが、形相的分析によって得られる抽象的構造を基本的構造とみなし、その錯乱的様態として事実的、具体的な意志的活動をとらえ直すのでなければ、意志的活動の拘束それ自身が意志的活動の一部をなすということを明らかにしえず、したがって意志的活動が自縄自縛に陥っている所以を説明できない。つまり、自縄自縛の構造を解明するためには、一旦この拘束状態を中断して意志的活動の基本的な構造を露呈させておかねばならない。形相的分析はこの省略しえぬ準備作業なのである。

以上の様な根拠に基づいて形相的分析から出発し、徐々に括弧を取り外すことによって先ず「誤ち」を、次いで「誤ち」の体験を照らし出す「超越」を反省の俎上にのせるというプログラムは立てられており、各研究は第一巻から順に、意志の形相論 (eidétique)、経験論 (empirique)、創造論 (poétique) と呼ばれている。この進行をリクールは「抽象的な骨組 (ossature) の上への肉付け」⁽³⁾ という比喻でいい表わしている。だが、この比喻によっていい表わされているのは研究の進行の一面でしかない。研究の進行はもう一つの側面、すなわち先行する研究の依って立つ地盤を後続する研究が掘りくずし、その限界を照らし出すという側面を持っている。その結果、『意志の哲学』の実際の姿は、この比喻が与える建築的な体系のイメージにそぐわぬものとなっている。先取りしていえば、第三巻における方法論的転回とは、研究の進行の第二の側面の顕在化にほかならない。だが、この第二の側面を検討するためには、もう少し詳しく各研究の具体的内容に立ち入る必要がある。

(1) 第一巻『意志的なものと非意志的なもの』にあつては、志向的分析の対象となるコギトは従来のような認識主体や意思決定の主体たるに止まらず、行動 (agir) をも含めた意志的活動の全サイクルの主体へと拡張して考えられる。拡張されたコギトの記述的分析の内には、欲求 (besoin), 情動 (émotion), 習慣 (habitude) 等の非意志的なものが取り入れられる。とはいえ意志的活動は、これらの非意志的な諸契機の上に建てられたものとして非意志的な諸契機の側から説明される訳ではない。現象学的な立場から見れば、非意志的なものは独自の知解可能性を持たず、決意にとっての動機 (motif), 行動にとっての機関 (organ) 等として「私は意志する」の内へ採り込まれることによって始めて理解されるのである。これら非意志的な諸契機は私の身体 (mon corps) という觀念のうちに統合される。私の身体とは、自然科学によって考えられるようなアノニムな経験の対象としての身体ではなく、ひとつの主体の意志的諸活動の束としてのコギトの根源性を尊重することによって得られる、この主体固有の身体である。私の身体とは、私の意志的決断の動機の根源、私の行為の能力の中心、等として知られる、私の意識を養っている身体的自発性である。

だが、意識が身体に根付いている以上、意識は身体から距離をとることができず、意識が身体からの距離をとりえない以上、意識によって構成される形相的客観性の内に身体は汲み尽されない。それゆえ、より本質的ではあるが曖昧さの中に沈んでいる、意識と身体との結びつきという実存的事実を指し示す指針として、記述を通して形相的に知られるものは再解釈されねばならない。意識と身体との結びつきは次の様なドラマによってしか理解されない。すなわち、意識は諸事物と身体とからの後退の能力として出現する。ところが、出現するや否や意識は、身体的自発性に根差している意識自身を、自己による自己の措定の能力を持ちながら、不純化され、疎外されているために自己＝措定をなしえずにいる意識として発見する。そこで意識は、身体を対象の側へ押しやり、自己＝措定を成就して自己の原初的な純粋性を回復しようとする。つまり意識は原初的な調和の状態を自らの力で措定しようとする。けれども意識の自己＝措定の企ては意識の出現以前にあった調和状態の破壊でしかない。そして、すでに意識にとって先在しており、所与と見なされるものを措定せんとすることが、来たるべき調和をも不可能にしている。要するに意識は自ら

原初的な調和状態を破壊したのであり、意識による調和の回復の企てそのものが正に調和の回復を不可能ならしめている当のものなのである。以上のような実存のドラマを参照とすれば、意志的活動の基本形態は、意志的なものと非意志的なものととの和解状態の回復を目指す葛藤 (conflict) として理解される。通常の意志的活動は意識による身体の支配としてこの和解状態を成就しようとする無際限な追求であるが、和解状態を追求することによって却って破壊をなすこの追求は「誤ち」として知られる他ないのである。したがって「誤ち」の括弧入れとは、自己＝措定的なコギトの立場を去って身体的自発性をも含めたコギトの立場を想像的に回復することである。しかしながら、形相的分析の方法をもってしては、想像的に回復されたこのコギトの立場は、意志的なものと非意志的なものととの相方の側から、いわば分裂した言葉によって、意志的なものと非意志的なものととの相互性 (*reciprocité*) として記述する以外にないものであるといわれる。

(2) 第二巻『有限性と有罪性』では、意志的活動の経験的真理である「誤ち」から括弧が外される。括弧の取り外しによって、「無垢」と「誤ち」との区別が導入され、根源的な「無垢」からの「誤ち」への偶然的な転落として意志的活動は理解される。しかし、一方で「無垢」は直接的には経験されず、ただ「誤ち」の経験を通してこの「誤ち」の出発点として想像されるにすぎないし、他方で「誤ち」は回顧的に想定される「無垢」との対照を通して「既に私が陥ってしまった誤ち」として完了形で理解される他ない。それゆえ「無垢」から「誤ち」への転落を我々は直接目撃することができない。ただ転落の「以前」と「以後」との双方からしか、いいかえれば、ただ転落の可能性と「誤ち」の事実性においてしか我々は「誤ち」に接近しえない。『有限性と有罪性』にあっては、転落の可能性の側からの「誤ち」への接近を、その第一部『誤ち易き人間 (*l'homme faillible*) 』が受け持っており、事実的な『誤ち』への接近を、第二部『悪の象徴論 (*le symbolique du mal*) 』が受け持っている。

ところで第一部における転落の可能性に関する議論は、第二部で企てられる「誤ち」の体験の事実学的分析に対して、これを基礎づける本質学的研究の役割を果たすものであるといわれる。すなわち、第一巻があとの巻に対して果たすのと同様の役割を、第二巻の内部で、第一部が第二部に対して果たす訳である。けれども「誤ち」は「無垢」からの偶然的な転落なのだから、「無垢」の内に「誤ち」の条件が

完全に揃っている訳ではない。それゆえ、転落の可能性とは「誤ち」に陥り得るという人間の素質を言い表すに止まるのであって、これを「誤ち」の本質と見なしてしまうことはできない。したがって、第一部を正確な意味での「誤ち」の本質論と見なすことはできない。また、第二部における「誤ち」の分析は、後に述べる様に象徴的言語に依拠しているため、未だ厳密な哲学的言説の域に達していない。それゆえ第一部と第二部との関係は本質学と事実学という整合的な関係に未だ到達し得ていない。二つの研究の手の届かぬ間隙を埋め、両者を接合するためには、両者を統一的に理解しうる新たな言説の領域が開かれねばならないといわれる。だが、この課題は第三巻に、すなわち、象徴の有意義性に賭けることによって統一的な言説の領域を得んとする哲学的解釈学に委ねられる。

(a) 第一部『誤ち易き人間』では、転落の可能性、すなわち「誤ち」に陥りうるという人間の素質が問題にされる。通常、この素質は有限性 (finitude) として説明されたり、有罪性 (culpabilité) として説明されたりしている。けれども、もしこの素質を有限性へと還元してしまえば、「誤ち」は、無力な人間の意志的活動によっては避けることのできない必然的な出来事と見なされてしまうであろう。また、この素質が既に有罪性であるというのであれば、「誤ち」はもはや偶然的な転落とは見なされず、意志的活動の本質上必然的なあり方と見なされてしまうであろう。いずれの場合にも、「誤ち」の起源は人間の外部に求められ、人間の責任は見失われてしまう。しかし、「誤ち」の体験はまさしく「我に責任あり」とする後悔の体験であるのだから、転落の可能性は単なる有限性でもなければ、それだけで既に有罪性であるのではないはずである。実際、転落の可能性とは「無垢」の状態にある意志的活動における「無垢」という性質それ自体にほかならない。「無垢」の状態にある意志的活動が「誤ち」の単なる反対項ではなく、転落の起点でもある以上、「無垢」は躓き易いという体質 (constitution) を意味するからである。しかし、「無垢」の観念は未だ前哲学的な観念でしかない。それゆえ、「無垢」に等しい価値を持つ一義的、合理的な概念、すなわち可謬性 (faillibilité) の概念を仕上げるのが哲学的反省にとつての課題となる。

一切の事実的な意志的活動すなわち「誤ち」において「無垢」は前提されてはいなくても、我々はそれを直接的に体験することはできず、ただ「誤ち」を通して回顧的に想像することができるだけである。「無垢」の実体的なイメージを追究す

れば、歴史以前の記憶を語る神話へまで遡ってしまう。けれども、「無垢」の直接的経験が得られないとしても、「誤ち」の体験の想像的変更を通して、「無垢」の形相的な構造を現象学は得ることができる。それゆえ、神話の象徴的表現が与える具体的イメージと現象学によって得られる「無垢」の形相的構造との合致が示されるならば、この形相的構造に基づいて可謬性の概念を仕上げるのが可能である。以上の様な見解に基づいて『誤ち易き人間』では、先ず象徴的表現から次の様な作業仮説、すなわち、人間が誤ちうるのは人間がそれ自身のうちでそれ自身にとって有限な極と無限な極とからなる不均衡な二極の脆弱な (fragile) 媒介活動だからである、という作業仮説が導き出される。次いで現象学的立場からのこの作業仮説の検証として、有限な極を狙う志向性と無限な極を狙う志向性と脆弱な媒介、総合としてコギトを記述する作業がすすめられる。その結果、コギトは無限な極を狙う志向性によって示される「根源的な肯定」と有限な極を狙う志向性によって示される「実存的な否定」との「人間的媒介」として規定される。「人間的媒介」は、例えば、有限な現われ (apparence) と無限な語ること (parole) とを事物 (chose) として実現する「客観性の投企」や、有限な性格 (caractère) と無限な幸福 (bonheur) の理念とを、人格 (person) として表象する「人間性の投企」によって示される。しかし、自己自身の外部で有限な極と無限な極との媒介総合を成就する「人間的媒介」は、それ自身の内部ではそれ自身にとって分裂、葛藤としてしか現れない。「人間的媒介」の内部に発見されるこの根源的な断層 (faille)こそ可謬性にほかならない。人間は根源的に分裂、葛藤でしかありえないが故に、「客観性の投企」、「人間性の投企」によって志向的にこの分裂、葛藤を克服せんとするのである。

(b) 「誤ち」は「無垢」からの偶然的な転落と見なされるのであるから、この転落を引き起こすためには、「無垢」の外部にある偶然的な誘因が必要である。しかし、その外的、偶然的な誘因が意志的活動にとって完全に外的なものであるとすれば、そのような誘因によって引き起こされる転落は、それ自体としてはもはや自発的な意志的活動ではなく、外的強制力による意志的活動の拘束として理解されてしまう。転落が「誤ち」と見なされるのは、意志的活動の被拘束状態が自発的な意志的活動そのものとして理解される限りにおいてである。したがって「誤ち」は、なんらかの外的誘因によって私が陥った「誤ち」であると同時に、私自身が自発的に犯

した「誤ち」であらねばならない。それゆえ、「誤ち」を引き起こす外的誘因は、同時に、私によって措定されたものとして扱われねばならない。しかし、そのような外的であると同時に内的な誘因は、もはや知解不可能であろう。

だが、それにも拘らず、後悔の眼差しによって「誤ち」のこの外的＝内的誘因は目撃されているのである。そして我々は悪（mal）の観念の下でそれを理解しさえしているのである。我々が悪を理解しうるのは、体系的に秩序づけられた一義的、合理的な概念による思惟以外の仕方での思惟、すなわち象徴的な思惟によってである。象徴的な言語活動にあっては、我々にとっての字義通りの意味（例えば「汚れ」）と、ただ字義通りの意味を通すことによってのみ二次的に知られる象徴の意味（例えば「穢れ」）とが混然一体となって志向されている。これに対して我々の言語活動は、象徴の意味を切り捨てることによって合理性を獲得している。象徴的な言語活動から合理的な言語活動への移行は、象徴的な意味が切り捨てられたあとに残る空白を字義通りの意味によって理め合わせる作業を通して、いいかえれば象徴の解釈を通して果たされると考えられる。我々の持つ悪の観念も、古代の象徴からの幾重にもわたる解釈の歴史を通して得られたものであるはずである。ところが、悪の観念は未だ十分な象徴解釈たりえておらず、それ自身の内に象徴によってしか理められぬ意味の領域を蔵しているのである。

それゆえ、「誤ち」への接近は悪の象徴の解釈を通してはじめて可能となるであろう。しかし、「誤ち」に関する合理的思弁が平板化された代替物によってこの体験をおおいかくす作業を歴史的に積み重ねてきたために、「誤ち」の体験の豊かな表現は今日では殆ど見失われている。それゆえ、この体験へと接近するためには、堆積した思弁の構成物を取り除いて、その最下層に埋没している象徴的体験を掘り起こさねばならない。ところで、この象徴的体験を発掘する手掛りを我々は、古代の宗教的儀礼における罪の告白や、この告白の背景をなす悪の起源と終焉とを物語る神話の内に求めることができる。というのは、神話的象徴を介して古代的な宗教的意識を迫体験することが可能であるのは、我々の「誤ち」の体験をかたちづくることによって生き延びている象徴的意識がその神話的象徴に呼応する限りにおいてだからである。つまり、我々に語りかけてくる古代の象徴を通して、我々の「誤ち」の体験の根底に存する象徴的意識を、我々はいわば増幅してみることができるのである。このような見地から、第二部では古代的な宗教的意識の再現、反復の試み

を通して「誤ち」の体験の志向的分析がなされる。

けれども、その結果発見される悪の諸象徴は相互に対立し合っている。そのため、「誤ち」への接近は悪の象徴の諸類型を提示したところで停止せざるを得なくなる。諸象徴の統一的理解を中立的な立場から得ようとする試みは、真理の問題を放棄するに等しいとして却けられる。諸象徴を相互に対して偶像破壊者として働くものと見なすほどに象徴の真理性を尊重するの でなければ、象徴は哲学的反省に対して何も語ってはくれない。それゆえ、ひとつの象徴の真理性に賭けるところから再出発することが必要であるといわれる。だが、その具体的な企ては第三巻へと持ち越される。

3

以上の様な研究の進行を、リクールは「抽象的な骨組の上への肉づけ」と呼ぶ訳である。けれども、この比喻によって言い表されるのは研究の進行の一面でしかない。すなわち、「骨組と肉づけ」の比喻がなりたつのは、各研究間の方法上の差異を捨象して研究の進行を辿るかぎりにおいてでしかない。方法的な変化を考慮に入れて見るならば、研究の進行は全く異った様相をおびてくる。括弧の取り外しによって出現する意志的活動の新たな相がつけつける接近方法の変更の要求に各研究がそのつど応じる結果、各研究は単に対象のみならず、その方法をも異にしている。例えば『悪の象徴論』にあつては、「誤ち」の体験が一義的、合理的諸概念による接近を拒否するために、分析は象徴的言語に依拠して遂行される。また、第三巻では「超越」すなわち主観性の存在論的な根を露呈させることが主題となるが、この作業を遂行するためには第二巻までの記述的現象学を遂行していた主体そのものを放棄せざるを得ず、その結果、解釈学への重大な方法論的転回がなされることになるといわれる。このように対象のみならず方法をも異にする結果、各研究は、先行する研究の成果の上に立って出発するのではなく、一見したところ相互に全く独立した出発点を持つ研究であるかのような外観を持っている。けれども詳しく見れば、これらの研究の間には、後続する研究が先行する研究に対して批判的に働き、その限界を照らし出すという関係が認められる。後続する研究が先行する研究の依って立つ地盤を掘りくずすことによって、各研究は、そのつど出発点を改め直しているのである。すなわち「括弧の取り外し」は、方法の変化に着目した場合には、先行

する研究の背後への批判的遡行である。以下に、具体的に検討してみよう。

(1) 意志的活動の形相論である『意志的なものと非意志的なもの』にあっては、「誤ち」を括弧に入れることによって、「無垢」と「誤ち」との区別に先立つ、両者に共通して認められる基礎的な構造が追求されるといわれる。しかし、括弧の取り外しによって「無垢」が意志的活動の根源的な様態であることが明らかにされると、結局のところ、形相論によって得られる基本的構造と「無垢」とは合致するものであることが確認される。両者の合致は、想像的変更を通して本質を浮び上がらせる操作と後悔の眼差しとが重なり合うことを示している。確かに、自由な変更作用を通してそれなしには変様がもはや同一のモデルの変様ではなくなってしまう不変項を求めるという操作は、「誤ち」をくり返すことを通して後悔の眼差しを獲得する操作といい換えることができよう。すなわち、想像的変更は方法的に遂行される後悔である。けれども、そうすると形相的分析の方法のうちに既に「誤ち」と「無垢」との区別が暗黙裡に導入されているということになる。そして、「誤ち」と「無垢」との区別が形相的分析の前提である以上、形相的分析はこの区別の背後に回ることはいかなるわけでもないであろう。すなわち、形相的分析は既に与えられた区別に基づき、この区別そのものについては反省することなく、「無垢」を目指すことをしかなしえないのである。「無垢」と意志的活動の基本的構造との合致を明らかにする「括弧の取り外し」は、以上の様な形相論の限界を物語っている。

(2) 我々の意志的活動を拘束するものが外的な強制力であると見なされる場合には、我々はその被拘束状態を「誤ち」とは呼ばない。我々の被拘束状態が「誤ち」といわれるのは、悪という特殊な外的誘因に導かれた自発的な意志的活動として我々の被拘束状態が理解される場合に限られる。したがって、我々の被拘束状態が「誤ち」であるか否かは我々の持つ悪の觀念に依拠して判別されている。ところが悪の觀念が諸象徴から相対立する意味を与えられている多義的な觀念であることを『悪の象徴論』は明らかにする。そして、悪の觀念の多義性は、我々が悪の象徴の解釈の歴史の途上にあり、したがって解釈の深化とともに悪の意味も変化し続けるであろうということを指示している。悪の觀念が可變的であるならば、悪の觀念に依拠してなされる我々の被拘束状態に関する「誤ち」か否かの区別もまた可變的であるだろう。そしてこの区別が可變的であるならば、「誤ち」の想像的変更を通して得られる意志的活動の基本的構造や可謬性の概念も可變的であらざるを得な

い。要するに、悪の觀念の可變性はコギトの責任範圍の可變性を、したがってコギトそのものが可變的であることを教える。それゆえ、『悪の象徵論』において諸象徵の対立、葛藤が「誤ち」の體驗の根底に見出されることによって、先行する諸研究が未だ暫定的な結論を提出したに止まっていることが明らかになるのである。

(3) 『悪の象徵論』における諸象徵の対立、葛藤の発見がコギトの可變性を告知しているとすれば、コギトからの出発はもはや必然的とは見なされない。そして、悪の象徵のより深い解釈を通してコギトのより深い意味が見出されうるのであれば、コギトは研究の出発点に置かれてはならず、むしろ解釈を通して受け取られるものとして研究の終着点に予想されねばならない。このような立場への移行、すなわち、コギトの立場一般を放棄し、象徵の有意義性に賭けることによって、象徵からコギトの全く新たな意味を受け取ろうとする立場への移行が第三巻でなされると予想されている。コギトの死と再生を待望するこの立場は、後悔の裏面をなす「超越」への希求の顕在化であるから、この立場への移行を「超越」に関する括弧の取り外し作業と呼んでもよいであろう。「誤ち」に関する括弧の取り外しが、先行する研究の内に暗黙裡に持ち込まれている「誤ち」の觀念を照らし出してみせたように、「超越」に関する括弧の取り外しは、先行する研究における「超越」への希求を明るみに出す。例えば、第一巻における実存のドラマへの参照による自己＝指定的意識の放棄と身体的自発性をも含めたコギトの立場の獲得、『誤ち易き人間』における「無垢」の神話に基く作業仮説の作成、および『悪の象徵』における古代的宗教意識の追体験、等の操作は、「超越」への希求の先取りと見なされうであろう。実際、これらの操作は既に、直接的意識の明証を尊重するフッサールの現象学からは逸脱している。しかし、これらの操作が実質的には「超越」の希求であるとしても、それらが意義づけられているのはコギトから出発する現象学の側からでしかない。すなわち、諸象徵は、あくまでもコギトの根底に、つまりコギトの内部に見出されるのであって、コギトを支えるものとして扱われるには至っていない。これに対して、第三巻では、「超越」への希求が方法的に我がものとされ、自己自身についての誤った思い込みの内に陥っているコギトからの解放が自覺的に目指されるのである。先行する研究に見出される「超越」への希求により高次の立場から方法的意義を与えるであろう第三巻は、先行する研究に対して批判的に働くといってよいであろう。

「括弧の取り外し」が方法上の変化を招来することは、『意志の哲学』の構想段階で或る程度は予想されていたことである。既に述べたように、形相的現象学が研究全体の出発点に据えられたのは、日常的な意志的活動の陥っている拘束状態が自縄自縛の状態であることを浮き彫りにするためである。そのために形相的現象学の方法に基き、コギトが通常考えられているよりも広汎な領域にわたるものであることが明らかにされる。けれども、形相的現象学は拡張されたコギトの領域を渉猟する作業に終始し、コギトの存在の問題を手つかずのまま残してしまうので、コギトがあたかも自身だけで存立しているかのような印象を与えてしまう。『意志的なものと非意志的なもの』にあっては、この危険性が十分自覚されているので、意志的なものによる非意志的なものの構成は創造ではなく単なる意味付与であること、および、コギトは形相的客観性の内に汲み尽されるのではなく、ただ複数の形相的アスペクトによって包囲するという仕方限定されるにすぎないこと、以上二点が強調されている。これら二点を強調し、分裂した言葉による記述として自己を限定することにより、『意志的なものと非意志的なもの』の記述的分析は、方法上の変化によって無効化されぬよう配慮されている。けれども、『意志的なものと非意志的なもの』の段階では、先行するこの研究の成果は後続する研究によって複雑化される、あるいは受肉化されると考えられているにすぎない。後続する研究の性格が、この時点では存在論的現象学と規定されていることから、実際の研究の歩む現象学からの離反の道が予想されていなかったことは窺われる。「批判的遡行」は、『意志の哲学』がリクールの思想的発展に並行して続けられたという事情によるところが大きいのである。

けれども、たとえリクールの思想的発展が『意志の哲学』の執筆期間中に認められるとしても、リクールの思惑とは無関係に、このような展開を要求する内在的論理を『意志の哲学』は持つと我々は考える。その理由をかいついで述べると、第一に、『意志の哲学』にあっては方法上の変化は急激に訪れるのではなく、先行する研究の内にすでに変化を予想させる議論が含まれている。それらの議論にアクセントを置いて見れば、『意志的なものと非意志的なもの』から『悪の象徴論』に至る現象学的諸研究は、言わば自然発生的な解釈学ともなっている。第三巻における方法論的転回は、公的な手続を経ぬまま研究のうちに入り込んでいる方法に事後的

に市民権を与えることによって研究の進行の第二の側面を顕在化するにすぎないともいえるのである。第二に、現象学は日常的な意志的活動に「誤ち」という意味を与え、「誤ち」を問題にせずには済まぬ存在として我々の実存を指し示す。すなわち、「私の誤ち」という独得の主題領域を哲学的反省に対して開くのは現象学である。それゆえ、たとえ以後の展開のなかで現象学からの離反が生じるとしても、その離反は現象学自身によって方位を定められているのである。以上二点をもう少し詳しく見てみよう。

(1) 『意志的なものと非意志的なもの』における「実存のドラマ」への参照、『誤ち易き人間』における「無垢」の象徴的表現による作業仮設の作成、および『悪の象徴論』における神話的象徴への依拠が、「超越」への潜在的な接近であることは既に述べた通りである。第三巻の立場からは、これらの操作は自己の自己への異化作用、すなわちコギト自体の想像的変更と規定される。これらの操作がコギトの想像的変更として照らし出されることは、第一、第二巻のうちで第三巻の立場が先取りされていることを示す最もはっきりした例といえよう。ところで、これらの操作は、とってつけたように挿入されているのではなく、これらの操作が不自然ではないと考えられるだけの議論によって支えられている。そうした議論もまた、方法論上の変化を準備するものであることを以下に確認しよう。

リクールはフッサールとは異って、感情的体験や意志的体験を知覚体験の上に築かれる、知覚によって基礎づけられた体験とは見なさない。たしかに、反省のレベルにおいて諸志向性が顕在化される序列からいえば、つまり反省の対象として出現する序列からいえば、認識は第一次的なものである。しかし、この序列は実存のレベルにおいて諸志向性が形成される序列と合致する訳ではない。それどころかむしろ、次の理由によって、基礎づけられた志向性へ向う反省のレベルでの前進は、実存のレベルにおいてはより根源的なものへの遡行とも見なされうるのである。すなわち、認識が対象化という仕方では主客の分裂を持ち込みうるのは、認識自身がこの分断される実存に属しているかぎりでのことである。認識が主観性（内）と客観性（外）とを分割しうるのは、認識が閉じられた主観性のうちでのみ働いているのではなく、主観性の外部へ向って出て行き、外部という次元と関係する限りにおいてである。したがって、認識による主客の分断に先立つ、両者を包括する根源的な関係が認められねばならない。そして、この根源的、包括的な関係の先行性が認めら

れねばならぬ限り、実存のレベルにおいては認識は、第一次的なもの、絶対的な始元とは見なされ得ない。すなわち認識は、既に始まっている実存の継続、展開として、この実存に属しているのである。実践、感情の志向性が反省的に知られるのは認識の上に出現することによってでしかないけれども、それらは認識を貫くものとして、したがって認識を動機づけているもの、認識の前史を告げるものとして知られるのである。とりわけ感情の志向性は、認識によって生ずる裂け目よりも深いところでの主客の連累を告知している。感情は世界への私の帰属性を世界の上で感じられる質として投影するのである。そして、主客の対立よりも深い世界への私の関わりこそ、私の内面性にほかならない。私の内面性とは、客観的世界から切り離された純粋な内在性ではなく、世界へ帰属するという仕方での世界への私の関わりそのものなのである。

第一巻において、意志的活動が行動まで含めたその全サイクルにおいて把握られ、コギトが身体的自発性にまで拡張されるのは、以上の様な、世界へのコギトの帰属の根源性を認める立場に基いてである。だが、根源的に私に浸透している世界は、歴史的世界である。それゆえ、コギトの存在論的な根はその身体だけでなく、その文化的記憶にまで拡張されねばならない。あるいは、象徴とはいわば知的身体であるのだから、身体はその文化的な側面にまで拡張されねばならない。ところが、そうすると哲学はもはや絶対的に原初的なものとは見なされず、その文化的記憶に根差した反省と見なされる。つまり、意識と身体との関係が、哲学的反省と反省が根差している象徴との関係へと引き伸ばされる。こうして第二巻では、あいまいではあるが遺漏なき仕方では実存の全体性を語り出す象徴的表現を前理解としつつ、その等価物を合理的、体系的な諸概念を用いて構築することが哲学的反省の任務だとされるのである。

第三巻からコギトの想像的変更の先取りと見なされるであろう操作は、以上の様な、世界、歴史への私の根源的な帰属性を認め、無前提の学たらんとする哲学の要求を断念するに至る議論によって支えられている。これらの議論にあっては、身体、象徴をコギトの根としてコギトの内部に発見されるものと見なすことによって、現象学の立場が維持されてはいる。しかしながら、帰属性を認識を制限するものと見なすのではなく、むしろ認識の可能性として積極的に評価する立場（例えば第二巻における諸象徴の中立的な解釈に対する批判）は既に解釈学固有の立場であるとい

えよう。

(2) 『意志的なものと非意志的なもの』では、「誤ち」を括弧に入れることによって意志的活動の純粹可能性が画定されるといわれる。けれども、括弧の取り外しによって、意志的活動の純粹可能性と「無垢」の状態にある意志的活動との合致が示されるとともに、現象学の限界が明らかになる。すなわち、わざわざ「誤ち」を括弧に入れるまでもなく、現象学は原理上「無垢」にしか接近しえないのである。

だが、「無垢」にしか接近しえぬとはいえ、現象学は「無垢」をしか知らぬ訳ではない。それどころか、「無垢」が知られるのは、現象学が「誤ち」を偶然的なものとして却けることによってである。つまり、「無垢」と「誤ち」とが区別されるのは現象学自身の手によってである。更に、「誤ち」が哲学的反省の射程距離内に入ってくるのは、「無垢」を意志的活動の基本的構造として画定することを通して、哲学的反省の対象となりうるだけの厳密性を両者の区別に対して現象学が与えるからである。すなわち、「誤ち」という主題領野を開くのは現象学自身なのである。

しかも、以下の様な理由によって、現象学にとって避けて通れぬ主題として「誤ち」は出現する。すなわち、一方で、たとえ抽象的な仕方によってであれ、ともかく「無垢」の可能性を呈示することによって、現象学は「誤ち」の責任をコギトに帰する。他方で、「無垢」の可能性は抽象的なものでしかないから、具体的な意志的活動の一切に現象学は「誤ち」の烙印を捺す。こうして、「誤ち」の責任は私にあり、したがって私は自由であるけれども、この自由の行使に及ぶや否や、既に「誤ち」に陥っている自分を私は見出さざるを得ない、という状況が設定される。そして、この状況はまさしく具体的なこの私の状況として設定されるので、「誤ち」は現象学の視野に入って来ざるを得ないのである。

しかし、現象学が「誤ち」を手段として取り入れている限り、現象学は「誤ち」に対して距離を取ることが出来ず、「誤ち」は現象学の対象の内には納まらない。「誤ち」の形相というものがあれない以上、現象学は「誤ち」という主題領野を空しく指示するに止まるのである。すなわち、「誤ち」の領野を開くのは確かに現象学であるが、現象学がこの領野を開くのは現象学の外部に広がる領野としてではないのである。

けれども、現象学にとって是非とも問わねばならぬ主題として「誤ち」は出現するのであるから、原理上接近しえぬ主題だからといって「誤ち」の問題を放置する

ことは現象学には許されない。ここにおいて、現象学は自己自身との批判的な関係に入ることを余儀なくされるのである。すなわち、一方で「誤ち」へ接近するためには現象学を乗り越えなければならない。けれども他方で「誤ち」への接近を必要としているのは現象学自身なのである。したがって「誤ち」に接近するためには、現象学を乗り越えねばならぬとともに現象学的動機を最後まで保持しなければならない。そのために「誤ち」への接近にあつては現象学からの離反を現象学はいわば監視し続けるのである。『意志の哲学』において、現象学からの実質上の離反が現象学的な枠組の内部で進行せざるを得ない理由の一端を我々はここに認めることができる。

以上、(1)、(2)の理由により、「括弧の取り外し」であると同時に「批判的逆行」でもある進行は、『意志の哲学』にとって辿らざるを得ぬ行程であつたと考えられる。すなわち、第三巻で到達されるであろう解釈学的立場から見れば、実践的、感情的な志向性の根源性を発見したときから既にその第一歩が踏み出されていると見なされる方法上の転回は、現象学的立場に対しては、「誤ち」の解明という現象学固有の、しかも現象学の能力を超えた課題として与えられる。この好機を捉え、現象学から解釈学への架橋をなすことによって、『意志の哲学』は「誤ち」の哲学となり得ているのである。なお、「誤ち」の責任の一切を我にありとする現象学的立場を解釈学はヒュブリスとして斥けるであろうが、解釈学的立場の『意志の哲学』にとっての重要性は、それが現象学的立場からの回心 (conversion) であるという点に存するのである。

〔註〕

- (1) Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950.
- (2) Finitude et culpabilité, 1: l'homme faillible, 2: le symbolique du mal, Edition Mouton, 1960.
- (3) Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté. in: Problèmes actuels de la phénoménologie, ed. H. L. van Breda, Desclée de Brouwer, 1952. p.135

(いとう まさひろ 博士後期課程2回生)